

「極楽」の考察

——「極楽」の喪失について——

高 橋 憲 昭

1 問題の所在

「極楽」、「浄土」、「彼岸」、「天国」、「神の国」その他これに類する多くの言葉がある。ふつうそれらは、いずれも「現世」の世俗社会とは次元の異なった全く異質の空間を意味している。しかもそれは、現世におけるような「苦」の存在しない「理想境」として想念されている。また逆にそれと対照的な言葉として「穢土」、「地獄」などがあるが、いずれも「極楽」、「天国」の反対概念を指示するものである事はいうまでもない。そして、それらはともに先に述べた「現世」を超えた異質の空間、いわば「死後の世界」、「あの世」のなかにあると見られている。にも拘わらず、此の論文のテーマを「死後の世界」、「あの世」についての考察とせず、——「極楽」の考察——としたのはつぎのような理由による。人類や社会の発展には意図的側面と無意図的側面がある。ある目標を志向する意図的行為には、意図の結果とともに必然的に意図しない結果が随伴する。或は生物としての人類の発展、人類が構成する社会の発展には人間の意図性が介入しえない、いわば生物界の法則性に支配される領域が存在すると考えられる。とすれば、この領域も人間の意図的配慮の外にある。これら、人類や社会の発展にかかわる無意図的側面は人間の意図的配慮では如何ともしがたい領域に属する。しかし人間は目標志向の動物であるから、意図的行為として人類や社会の進むべき方向を設定し観念する。しかもその内容は、よりよい人類、社会ということであるはずである。したがって、歴史的社会的現実態としての「現世」とは異質の次元に属する「死後の世界」や「あの世」についての観念も、人間が「この世」の生の終焉の時点において、意図的に目指すところの世界についての想念であるとすれば、それはよりよい世界として、現世的「苦」の存在しない「理想境」的内容をもつものであってよい。人は「あの世」における「地獄」よりは「極楽」をめざすであろう。この論文のテーマを、——「極楽」の考察——としたのはこのような意味においてである。

「極楽」についての考察、分析は幾つかの側面からなされう。一つの側面は、哲学的或は宗教学的なアプローチによるもの。二つには、信仰や信念の立場からのもの。他は、実証的、科学的学問によるものである。いうまでもなく、前二者は観念的であり価値観を内包するためその論理展開は無限定である。この論文は後者の立場、なかでも、一応、社会学という学問の限定された枠のなかで考察を行うことにする。自然科学にしろ、社会科学にしろ、現時点における学問の発展状況からすれば、研究作業は、或る学問の限定された視点から問題事象に接近

する以外に途はない。もちろん、社会現象をみていく場合はその総体的把握を理想とする。特に「極楽」というような観念的構成体を研究対象とする場合、よりその事がいえるであろう。社会学という学問が、「極楽」の問題をどの様に、また、どの程度に分析することが出来るのか、という疑問も生じうる。しかし、兎も角ここでは、社会学の視点を基礎にして、周辺領域の学問の知見をも採り入れながら、できるだけ柔軟な考察を行なっていきたい。

社会科学としての社会学が観念的構成体に迫りうる幾つかの途がある。基本的には「社会」との関連でそれを考察する事である。すなわち、どのような社会の構造的的特色によって観念的構成体が生みだされたのか。社会構造そのもののの中にその生成原因を探ることである。階級、階層、職業、性別、年齢、教育、文化、歴史、地域性との関連も無視しえない。さらには、観念的構成体が、逆に、「社会」へどのような影響を与えていくのか、という点も考察の対象となる。観念的構成体、たとえば、「理想」や「理念」が社会に及ぼす力はいくつあるところであって、観念的構成体は人間行為の動機づけ要因として強く作用することがありうるのである。観念的構成体としての「極楽」の研究についてもこれらの方法を用いることができる。だが思考のレベルとは異なって、分析対象の性質上、研究作業の具体的過程においては方法的に錯層することもある。しかし、分析の基本的視点に変わりはない。

2 イメージと行為

人間行為は、いろいろな学問がそれを研究対象として取り上げている。たとえば、社会科学の分野においても、それぞれの見方は異なるが、経済学、法律学、政治学、社会心理学、社会学などによって研究され、さらには、心理学の研究対象ともなっている。なかでも社会学においては、人間行為、特に社会的行為を社会の基礎的構成要素として重要な研究対象の一つと見ている。従って多くの研究者による研究とその成果の蓄積があるが、それらはいずれも多様な視点からなされており捉え方もその分析結果も多岐にわたっている。たとえば、社会的という概念を規定した上で、動機との関連で社会的行為を分析、分類する。或は、経済学や心理学の知識を援用し、行為の構成要素をパーソナリティーや社会構造を考慮にいれながらミニマムな単位で考察する。など、その他にも多くの研究があるが、ここでの主要な関心は社会的行為の構造や機能についての学説や理論を分析批判し、行為理論を再構成する点にあるのではなく、人間のイメージと行為とが、どのような関連にあるかを見ることにある。M. Weber や T. Parsons は行為の構造や機能を精密に分析した。特に T. Parsons は行為を動機志向と価値志向の二次元に、さらにそれぞれを三モードに分けて、或る目的に向かって行為が具体的に発動するまでの内的過程について緻密な検討を行っている。しかし、これまでの行為論についても、また行為の総合理論の構築を目指した先のパーソンズ理論についてもいえることは、いずれも、或る目的的行为が発動するばあいのイメージの作用について論及されていないことである。行為の発動にはイメージが大きく関与する。ウェーバーの分類においては、目的合理的行為や価

値合理的行為について特にその事がいえるであろう。行為の発動はイメージに導かれるといっ
てよい。

E. Boulding はイメージを基礎に置いた新しい科学の構成を企図してイメージ論を展開して
いる。彼はイメージを主観的な知恵であると規定し、イメージが行動を支配し行動がイメージ
に依存している事を論理展開の第一前提とするのである。生命と社会の絡繰りを根本的に理解
しようとするれば、何がイメージを決定するかを知る必要がある。これは大変困難な事であるが、
ただ一つははっきりしている事は、或る人の過去経験の総合的結果としてイメージが成立すると
いう事である。たとえば、誕生の瞬間から感覚を通してメッセージの定常的な流れが生物に注
ぎ込まれる。最初は単に未分化な光と音のメッセージであろう。しかし、子供が大きく成るに
つれて次第に人と物とを区別するようになる。子供は物の世界の中にいると知覚し始める。イ
メージが意識されるようになる。子供の時代には、家と幾つかの街路と公園とが世界である。
成長するにつれてイメージの世界は広がっていく。町に住み、田舎に住み人間関係という複雑
な網目の中にもいることもわかってくる。或る種のメッセージが与えられるとイメージも或る程
度変化する。イメージが変れば子供の行動の型もまた変化するであろう¹⁾。彼はこのようにイ
メージの成立や行動との関係を具体的に説明し、さらに行動や社会との関連においてイメージ
の構造と機能を詳細に検討し整理を行っている。

また、精神人類学の視野からのアプローチとして、「イメージと人間」について考察した藤
岡喜愛は次のように考えている。彼は自然科学的志向を示す心理学に対する批判的立場から、
「心理」に代わって「精神」という名辞を用い、精神はイメージの働きの現われであるとして
精神作用を記号化する。F (外界集合)—G (知覚集合)—H (内界集合=イメージ総体) で、G
はFとHを媒介する。GとHとは巨大な外界Fの恒常性に支えられて、Fに対応している知覚
GとイメージHも安定性が保たれている。この図式の中でも特にHは重要である。個体が心の
内容として意識しているものはすべてイメージであるといっべく、象徴や言語さえもそうで
ある。彼は、ワトソンのように人間を、刺激を受けて反応するような刺激—反応系とは考えな
い。イメージによって人間は行動しイメージが行動の具体的な細部まで導いている²⁾、と見る。

以上は、経済学、精神人類学からのイメージと行動についての指摘であるが、それぞれ視角
の違いがあるとはいえ、いずれも、イメージが行動を導き統禦する機能をもつと考えている。
またこのことは、自己自身の内省的思考によっても十分に明証性をもって追体験する事が出来
るのである。今ここで、イメージと人間行為との関係を重視、強調するのは、この論文の研究
対象である観念的構成体—想念としての「極楽」—は、とりもなおさずイメージそのものであ
り、強力に人間行為を導く可能性を秘めていると考えるからである。

3 「極楽」志向のパターン

この論文のテーマである「極楽」が宗教と関わる点は、多くの宗教において名辞の違いこそ

あれ、「極楽」、「地獄」を含むものとしての「あの世」の想念がその教説の中に採り入れられて信者の宗教的信念の形成に強く関わってきた点にある。特に世界宗教としてのキリスト教や仏教は、それらについての整備された教説をもっている。人間と宗教との関係はいまさら論ずるまでもないが、宗教そのものについては極めて多様な捉え方がある。哲学、宗教学、文化人類学、心理学、社会学などそれぞれの学問の立場によって方法論的に、また焦点の置き方に相違がある。「俗」に対する「聖」の領域のもの、また時間的、空間的に「現世」を「超越」するところのものとするなど、その他にも様々な考え方がある。

今、社会学の立場から見れば宗教の捉え方は機能主義理論に多くを負っている。O'dea はその視点から宗教及びその機能を簡潔に説明している。彼は社会の中の人間を二種の欲求と行動一環境への順応と表出—への性行によって特徴づけられたものと見る。しかもそれに宗教が関わりうるのは、環境の中で日常的な経験を超越する事によってである。人間がこのような「実際の経験を越えた何か」を必要とするのは、人間存在の三つの根本的な条件の結果である。それは(1)偶然性, contingency (2)無力さ, powerlessness (3)欠乏, scarcity であり、宗教はこの厳しい現実への人間の順応を助ける機能をもっている。具体的には、(a)彼岸の世界に関する広い展望をあたえ、欲求の剝奪と不満を何かの意味あるものとして体験させる。(b)彼岸の世界との関係を作り上げていくための儀式的手段を備えて、精神を高揚させ人間の心に十分な安心感と確信をあたえること、であるとする³⁾。オディーはこのように宗教と人間との関係を捉えている。要するに、機能理論は日常の思索や行動が人間の経験を越えた世界に向けられていく「限界点」の重要性を強調し、我々が宗教とよぶ人間の反応の源泉となる体験に関心を向けさせるものであると考えている。

また、パーソンズは宗教を価値統合に関連させて説明しているが、それとは別に、一般に社会体系の中には本来人間の葛藤を調整する複雑多様なメカニズムが存在するとして、その在り方を四つに分類している。すなわち矛盾を含み葛藤を引き起こす「悪」と見られる価値体系を、(1)受容する場合。——(a)超自然的秩序の観念が超越的領域で作用すると見るもので、死後の救いを説くことによって「補償的」再均衡化を図る。天国と地獄についてのありふれた考え方がこの一つのパターンである。(b)制度化された体系そのものが、不一致の領域を次第に縮小改善する潜勢力を含んでいると考える場合。ここでは、超越的領域へではなく、その社会体系それ自体の未来の状態へ不一致の補償を投射しがちであるが、現存する個人から見れば、自己自身の個人的補償の問題の解決はこれでは不十分となる。近代西欧の「進歩的」志向にその一つの例を見ることができる。そして、この(a)、(b)両者は相互に一種の競争状態にある。次に、(2)拒否する場合。——(a)制度化された価値体系の拒否が超越的考察によって合理化されるもの。すなわち、「超自然」界への人間の関係は、社会状況を含む経験界への人間の関係に対して評価的に優先しており、両者は和解出来ない根本的葛藤状態にあると考える。この場合は、世俗的なコミュニティーにおける役割期待を実現しようとするすべての動機づけを排除し、「現世」

からの「救済」が人生の不可欠の目標となる。(b)経験的な社会的世界そのものへ拒否した制度秩序の代替物を投射するもの。これは、「革命的」解決といえるものであるが、この場合、「進歩主義」のケースと同じようにこの「ユートピア的な」未来の状態は、経験的考察との関連においてどれほど認知的に合理化されているかが問題である、という⁴⁾。パーソンズのこの分類及びその説明には多少の曖昧さが無いでもないが、いまの関心からいって、このうちの(1)―(a)、(2)―(a)は先に述べた宗教的信念と関わるものである事を指摘すればよいであろう。

以上、オディーとパーソンズの宗教及び宗教的信念と人間及び社会との関連についての説明は必ずしも同一ではないが、それを見てきたのは、両者の分析を参考にしながら、或る限られた枠の中でそれらの点について再検討をするためであった。すなわちそれは、理想態として想念される「極楽」への志向の型を、ここで仮説的に分類、考察しようとするのである。「極楽」への志向の型を、時間、空間、世俗、宗教、の四次元で分類すると次のようになる⁵⁾。

〔A〕——「いま」、「ここ」、に「極楽」がある、とする場合。これはさらに二つに分かれる。(a)世俗的次元のもの。現に今、自分が生活しているこの現実社会を理想的な社会と見る。すなわち、健康であり経済的不安もなく、人間関係も順調で社会的地位も高いといった現実生活の充実に満足をみいだしている状態である。(b)宗教的次元のもの。自己の意識転換(回心)などを契機として、この現実がそのまま価値転換をした状態である。これは、現実社会における物的な満足度には関わりなく、この現実を「極楽」として受け取ることができる状態であろう。宗教的次元における意識転換によって展開してくる現実社会である。しかし、この意識転換の質的内容の在り方、或はその意味の理解、解釈の仕方などが重要な問題となる。

〔B〕——「いつか」、「ここ」、が「極楽」になる。(c)世俗的次元のもの。これは、いつかここが理想的な現実社会になるとするものであって、そこには未来への願望がある。しかもそれは、自己の能動性が表面に出る積極的な働きかけの相と受動的な相とに分かれ、前者はそこに社会的実践への志向が見られる。(d)宗教的次元のもの。将来における宗教的意識転換(回心)によってこの現実社会が新しい意味づけをもって展開して来るという見方であり、現在における自己自身への宗教的努力が裏づけとなろう。また宗教的に動機づけられた社会的実践によって理想的社会がもたらされるとするものをも含む。

〔C〕——「いま」、「あちら」、に「極楽」がある。(e)世俗的次元のもの。自己の生活する現実社会以外の他の空間に理想的な社会があると見て、それへの憧れをもつもので、イメージの範囲は現実世界に限られるが観念的度合いは高い。またこれは、そのイメージの志向がこの地上に限定されているが、空間的に遠くに設定された理想社会への憧憬である場合が一般的で、安永寿延の表現を借りると「隔絶性によって美化された対象と主体との一体化の願望」、いわば「遠隔性への願望」⁶⁾を潜在的に含むものである。(f)宗教的次元のもの。(e)と同じく、自己の生活の場とそれとの隔絶性に特色づけられた遠隔願望に裏付けられてはいるが、根本的差異は現実社会とは次元を異にする世界の存在についての観念を基本にもつことである。いわ

ゆる、死後の世界としての「極楽」を認めるのである。またこれは次の型と表裏の関係にある。

〔D〕——(g)ここで考えられるのは宗教的次元である。「いつか」、「あちら」、の「極楽」へ往く。すなわち、自然的には将来の或る時点に訪れる「死」によって、死後の世界としての「極楽」に生まれるという認識であり、またそれへの願望・信念を内包するものである。

この分類と、オーディーやパーソンズのそれとを比較することは、既に述べたように、分類基準が異なるため必ずしも当を得たものではないが、一応、〔C〕(f)及び〔D〕(g)はパーソンズの(1)(a)に、〔B〕(d)は(2)(a)に相応すると考えられる。

4 「極楽」への憧憬

これまで「極楽」志向の型について考察を行い、それを四つの型に、細分すれば七つの型に分類した。理想的にはそれぞれの型を選択志向する人々について、その置かれている状況、すなわち年齢、性別、教育、経済、文化、階級、階層などの考察、さらにそれらの状況によって特徴づけられる「極楽」志向の動機づけの分析がなさるべきであるが、ここではとりあえず、その型の中の幾つかをとりあげそれについて検討を加えたい。それは、七型のうちの宗教的次元、中でも〔C〕(f)型、特に〔D〕(g)型についてである。

今、平凡な平均的生活を行なっている普通の或る個人を想定してみよう。彼は、如何なるときに「極楽」への憧憬をいだくのであろうか。およそ三つの場合が考えられる。(1)人間の本性として、(2)特殊な状況にある場合、(3)臨死の場において、の三である。(1)について。一般に人間は「死後の世界」への期待を有すると思われる。現在の一点にある人間も過去から未来へという意識の流れの中において生きる。人間の目的的行為は、常に未来を含み、未来のイメージによって導かれるものである。人間にとって未来の消滅ということは考えられないし、受け容れることも出来ないことである。「永遠の命」、「無量寿」などの言葉がつかわれるのもこのことを物語っている。また、世俗的次元における未来の完全消滅は「死」と直面する事によってもたらされるが、人間は、世俗的次元の命の終末においても未来の消滅をみることなく、新しい異質の次元の中に、すなわち、あの世の「極楽」の想念の中に未来を求めるであろう。しかし、普通平凡な生活においては、彼の「死」は彼自身における予想としての「死」であり、またそれを漠然と意識しているにすぎない。ところでいうまでもなく、この(1)は(3)とも関係する。言い替えると(1)は、永遠、無限の命を求めるであろう人間の平凡な生活において「死」が予想としてある状況であり、(3)は、文字どおり「死」と対決しなければならない状況である。だが、両者の間には質的な相違がもると見なければなるまい。

(2)について。多くの人々の中には、主観的にも客観的にも幸福な生涯を送る人もないではないであろう。しかし幸福の基準設定は困難であり、また社会状況によって幸福の在り方も変化する。けれども一般にいえることは、社会構造のあらゆる矛盾が取り去られ、その面からする幸福の条件が整ったとしても人間生活に伴う問題状況が解消されることはない。社会状況の変

化に相応する新しい異質な問題状況も発生する。また、人間の社会生活は、本質的に解決不可能な問題状況を内包しているといえる。端的に言えば、人の力で解決しうる限界を越える問題状況の存在である。既に述べたオディエーのいう人間存在の基本的条件としての「偶然性」、「無力さ」、「欠乏」の三要素は、如何なる世俗社会にも存在するものであり、人の力では解決不可能な問題状況に曝された人間の挫折の感覚を伴う事においては共通している。もちろん、この三要素は人間的、社会的条件の相違によってその在り方が異なる。すなわち、時代によってそれは異なるであろう。しかし、同時代においても、「偶然性」の要素は社会的条件の相違によって特定される事はない。たとえば、マイナスの「偶然性」はあらゆる人々にとって不可避免なことである。しかし、「無力さ」や「欠乏」の要素は社会的条件によって影響される。社会的諸条件に恵まれた人とそうでない人との場合では自ずからそこに違いが生ずるのであって、社会層の相違、生活条件の違いがその質的、量的な現われ方を左右するといえる。いま、一つのケースを考えてみよう。社会的、経済的、文化的条件に恵まれず、また不条理の状況にあって、しかも、マイナスの「偶然性」に曝されつづけるという限界状況にある人の場合である。社会構造の矛盾によって不当な限界的な生活状況にあるとすれば、先に述べたパーソンズのいう調整メカニズムの世俗的次元の機能へのコミットメントが、或は、部分的には R. K. Merton の定式化した社会適応の型⁷⁾ へのそれが考えられるであろう。しかし、あらゆる調整作用を超える極度のマイナスの限界状況にある場合、その上、現在ならびに将来の見通しにおいて、最善の如何なる努力に対してもその改善、或はそれからの脱出の可能性が全く閉ざれているとすれば、人は超自然的な力への依存志向を強めざるをえないであらう。世俗的現世において、最善の努力にも拘らずそれに報いられることがなく、ましてや、いつ果てるともないマイナスの「偶然性」を引き受けねばならない状況は、そこに、生きる「意味」の解釈やウェーバーのいう「神議論」Theodizee の問題を生む。

ともあれ、打ち砕かれ現世に失望し、将来への希望をも見出しえない人々の埋もれ火の如き情念は、一体どこへ向かうのであろうか？。またどこへ向かい得るのであろうか？。その一つは短い時間系列の中で、順機能の結果を求める呪術志向であり、他は宗教への方向である。後者においては、既に述べた「極楽」志向の型の〔A〕(b)及び〔B〕(d)のように宗教的意識転換（回心）によって、「苦」の世界をそのまま「極楽」の世界として受け取りうる場合を除けば、人は時空を異にする異質な次元の世界に希望を託さざるをえない。「現世」における正当な努力に対して報われることのない正当な報酬を「来世」に求めざるをえないではないか。こうして打ちひしがれた人々のエネルギーは静かではあるが、激しい情念となって「極楽」を志向する。

またこれは、人間の行為の側面からみれば、次のようにも考えられる。すなわち、人間行為は努力に対する結果としてのプラスの報酬を前提とする。行為はプラスの報酬イメージによって導かれるといってよい。無償の崇高な行為はもちろん存在するが比較的稀なことに属する。

また、努力と報酬との間の時間間隔は、その内容によって多様であるが、普通、自己が生き、また生きつづけるであろう「現世」における時間系列の範囲が最大の限界となる。しかし、「現世」における正当な努力に相応する報酬が得られないばかりか、逆にマイナスの報酬として受け取られ得るような様々な状況が与えられるとき、しかも「現世」で報いられる可能性のない場合、「現世」での正当な努力の報酬を「来世」における時間系列の次元の中に求めざるをえないであろう。勿論この考え方は、従来の行為理論、なかでも Homans⁸⁾ や Blau⁹⁾ の交換理論における行為論の知見の枠内では処理しえないものである。

(3)について。これはすでに述べたように、(1)とも関係するが内容は基本的に異なる。第二人称及び第三人称の死でもなく、また第一人称における予想としての死でもなく、第一人称としての私が現実に死と直面しなければならなくなった状態である。自己自身の臨死の場の状況である。如何に平生つねに、私が私の死を自覚しているとしても、それが予想としてある場合とこれとはその質を異にする。私をも含む現実世界の完全消滅の恐怖と不安に対峙しなければならない。人は、「何もない」という「無」の感覚のインパクトにどれほど耐え得られるものだろうか。臨死の考察は、あらゆる角度からなされねばならないが、共通する方法論的限界は臨死状況にある第二人称へ対する外側からの観察を中心とせざるをえないことである。E. K. Ross は臨死状況にある患者の多くの症例観察から、死を受け容れるに到るまでの患者の心理の変化を五段階に分けて考察している。健康な安定状態において「死」が告知された場合、(1)そのショックから事態を否認する。孤独感、内的葛藤、罪悪感、無意味感が襲い、(2)怒りの情動が生まれる。しかし、次第に不可避な現実的事態についての理解が深まって、(3)死との取引の状態になる。その結果、(4)死を受け容れる準備態の段階が来る。ここでは強い悲嘆の情動があるが、漸次自己覚醒の増大と他との接触増大への動きが生じ、(5)死を受容するようになる。この段階は自己信頼の増大した状態である。彼女は、死は人間成長の最終段階であるとし、死ぬという過程は一つの新しい状況から発出してきた生への再コミットメントの過程であって、死に到る五段階の過程は人間の成長と創造的な生き方が通る途であると考えている¹⁰⁾。彼女のこの結論は数多くの症例からの帰納的結果ではあるが、人間の成長の最終段階として死を受け容れるという事はどのような事なのであろうか？。人間の死は、心身の衰弱によって死に到る自然的過程を受動的に通過するのではなく、自己の自由意志により主体的に死を受け容れるところにその本来の姿があるとされるが、その内容が問題となる。端的にいえば、「死を受け容れる」という行為は主体的な目的的行為である。その限りにおいてそれは或る何らかのイメージに導かれねばならない。人間成長の最終段階として、或は宗教的回心の場合をも含めて「喜びと感謝のうちに死を受け容れる」としても、そこにあるのは過去への志向である。人間行為が常に未来を内包し未来に向けられているとすれば、「死を受け容れる」行為の未来性はどこに求められるべきであらうか？。

世俗的次元における私の時間、空間の限界性の自覚の上になって死を受け容れ死にゆく行為

の未来性は、世俗の次元を超越した空間的広がりと時間的系列の世界においてあるといわねばならない。そしてそれは、普通には「苦」の世界として想念されるよりも、「楽」の世界として想念されるであろう。既にのべたように、特に、現世における正当な努力に報いられず、苦難の連続のうちに死を受け容れねばならない人においては、それは単なる想念というよりも、次元を異にする世界の存在とその世界への再生、そこでの幸福な生活、或は「やりなおし」の生活への強い期待の情念に支えられたイメージであるといえるかも知れない。A. Deeken は、ドイツ、アメリカでの彼自身の臨終の看取りの経験から次のように考えている。それは、ロスのいう死の過程の「五段階」に、さらに「第六段階」として「希望と期待」の段階をつけ加える必要がある。特に死後の生命を信ずる人の場合は、積極的に死後の永遠の生命を待ち望んで、明るい態度をとるようになる。とりわけ多いのは、死後の世界で愛する人に再会するという期待である。この段階では、人は死に近づく事を通り越して、死後の永遠の生命へと近づくようになり、明るい晴れやかな態度で死を迎えるようになる、というのである¹¹⁾。彼は「特に死後の生命を信ずる人の場合は、積極的に死後の永遠の生命を待ち望むとするが、本来人間はその本性において未来を求めるものである。宇宙的事象にあっては、あらゆる終末は、また、再生への起点なのである。

5 現代と「極 楽」

ここでは現代における「極楽」の問題について考察する。現代の社会状況の中に生きる人間と「極楽」との関わりは如何なる在り方に於いてあるか、ということである。まず、「現代」という時代についてみよう。客観的な時代区分として、歴史学のそれによると1918年が近代と現代を分ける限界と考えられている。しかし、より重要なのは時代の内容的な区分であろう。すなわち、その時代に特有ないわば特殊現代的現象、原理とでもいうべきものを析出し、それによって時代を捉えることである。たとえば、K. Jaspers は、1931年に現代の精神状況の特質を「大衆」の台頭とその偶像化に求めている¹²⁾。木村尚三郎は法制史の上から新しい時代区分の必要性を説き、近代市民の役割は終った、とする¹³⁾。中村雄二郎は1930年代から「病める現代」が始まり、(1)「世界」の解体が益々進むこと。(2)テクノロジーが飛躍的に発進し「世界」の解体に拍車がかかること。(3)テクノロジーの発達とともに事物の数量化、無名化が促され「エリート」に代わって「大衆」が興隆すること、などを現代の特徴として指摘した¹⁴⁾。社会学においても、現代の特徴を大衆の台頭として捉え、1930年頃から「大衆」及び「大衆社会」という術語が使われはじめた。いま、社会集団の側面から大衆社会の構造を分析した W. A. Kornhauser によれば、彼は次のように考えている。一般に健全な社会は少数の「エリート」と多数の「大衆」が中間集団のクッション作用によって均衡のある安定状態を保っているが、大衆社会は、この中間集団の機能が衰退した社会である。本来、人は中間集団にコミットメントすることによって、初めて、「エリート」からの力のインパクトを緩衝し、また、より大き

い社会への参与感を獲得して情緒的安定を保つことができる。従って中間集団の衰退は人々からそれらのものが剥奪される事を意味するのであって、彼らはちょうど甲羅を剥がれた蟹のように無力な存在となる。しかも依拠すべき集団を失って孤立化し、原子のような状態となって、孤独感、不安感に苛まれながら根無し草のように社会を漂うのであると¹⁵⁾、大衆社会の疎外状況を指摘する。

そして、コーンハウザーは中間集団の代表的なものとして、職業組合、地域社会、P. T. A. をあげる。日本においても、これら中間集団の衰退が見られるが、特に人口の都市集がもたらした地域社会への影響は、外観的にも内容的にも日本社会を大きく変貌させた。また、それら都市化現象とも重なる産業化は戦後の意識変革とあいまって、家族集団にも大きい影響を与え、家族解体の徴候を見ることができる。社会学の伝統的概念を使えば、ゲゼルシャフト的社会が出現し、それに伴う病理現象が顕著に見られるといえる。或はそこに、大衆社会の特質的事象を見ることも出来る。さらにまた、P. Berger らは次ぎのように分析する。すなわち、工業社会の発展と、それに伴う都市生活とマス・コミュニケーションの影響で近代社会は生活世界の複数性によって特徴づけられるようになった。生活は行為のレベルでも意識のレベルにおいても細分化される。人々は日常生活の中で非常に差異のある相矛盾する社会的文脈の間でたえず変身を行い、生活暦という時間的關係から見ても、多様な社会的世界の間を次々に移動しなければならない。この移動性は意識の世界にも親和性をもっている。すなわち、認識上では社会生活の或る文脈での真実が他の文脈では誤りとなり、規範上で社会的経験の或る段階での「正」が次ぎの段階での「悪」となる。このような状況の中では、人々は生まれた時の社会的環境から根拠にされているばかりでなく、その後続く如何なる環境も真の「安住の地」となり得ない。人々は「安住の地の喪失」状態に置かれている、とするのである¹⁶⁾。彼らのこの考え方は、人間のアイデンティティーに関わるものである。アイデンティティーについては多様な見解があるが、それが社会生活と無関係にあるのではなく、むしろ社会における他者との関係の中で形成されるという点は重要な意味を含んでいる。G. H. Mead は「自我」を「I」と「Me」とに分けた¹⁷⁾。前者はその人がもつ本来的な自己であり、後者は社会の中での役割取得を通して獲得される自己である。いわば集団の中で作られる自分である。前近代社会のような静態的社会では、人は青少年時代に自分の将来を見通し生活設計を立てることが出来たし、その時に作られた自我を生涯変える必要もなかったであろう。しかし、近代、特に現代は社会集団、階級、階層や意識、文化が多元化、細分化し、さらに変動の速度の速さが加わって断片化した社会が眼まぐるしく動いている動態的社会である。従って、人はミードのいう「Me」の獲得が困難となり、また、アイデンティティーの拡散が生ずる。特に重要な事は自己の将来を或る程度の確度で予想しイメージすることが困難となった事である。とすれば、ここに現代社会の根本矛盾の一つがあるといわねばならない。すなわち、人間は本質的にアイデンティティーの確立を求め、未来志向を内包するものでありながら、また、現実未来への希望を抱いているに

も拘らず、先に指摘したような疎外状況にある生きる場としての現代社会は、それを否定する方向へ動いているのである。我々の持つ本来的な未来性は、現実社会の中で否定されざるをえないのである。このことは、現代における「極楽」の問題を考える場合にも意味をもつ。すなわち、「極楽」への憧憬は、未来、それも現世とは時空を異にする次元の世界への志向であるが、現代社会の未来喪失の状況においては、それは衰弱することになる。「極楽」を求めながら求められない悲劇的状況がここに存在する。

これまで、現代における思考、行為の構造と「極楽」志向との関係を考え来た。次に、イメージに関わる側面から検討を加えねばならない。人間行為とイメージの関係については既に述べたが、今まで見てきた状況の中で「極楽」についてのイメージはどのような在り方をするのであろうか。イメージが行為を導き、イメージは社会的現実に影響されるとすれば、現代の病理的、或は疎外的状況は、「極楽」のイメージに何等かの影響を与えるはずである。現代人は、仏教の経典に描かれるすばらしい「極楽」の姿をイメージすることが可能であろうか。ともあれここでは、直接の疎外状況とは異なる別の観点からこの問題を取り上げる。それは社会環境、中でも物理的環境との関連においてである。既に述べたように、現代社会は人間関係や社会構造の変化とともにその外形的姿をも変えつつある。端的には、知覚される「風景」の変化である。村落や都市の風景はもはや以前のそれではない。澤田允茂は「人間の認識と環境的自然との最初の出会いは知覚の風景である。」と述べ、風景とイメージとの関係を次のように説明する。日常の行動の中で知覚像に最も密着し、知覚の風景を同じやり方で拡大していく働きをしているものはイメージである。現在入力されていないが、かつて入力された知覚情報の記憶像を素材として利用し、知覚像の風景の抜け落ちた部分を埋めたり、拡大したりすることによって知覚の風景を補填し補充しているのがイメージである。イメージは環境の風景の一部となってその風景を構成しているのである。また、イメージが知覚の風景を拡大していくのは空間的次元においてのみでなく、時間的次元においても同じである。時間とともに対象が変化すれば、かつての知覚像は消失する、その知覚像の記憶の中のイメージがその部分を埋め、過去から連続した風景の歴史をもつことが出来る。逆に、変化していく風景の未来の像をもつことが出来るのもイメージによってである。また時間的にも空間的にも身近な知覚像に、より密着したイメージは想像力の意識的な努力無しに生ずるが、時間的、空間的により遠方の風景を描くためにはより自発的な想像力の働きが要求されるかも知れないと考えている¹⁸⁾。

このように、イメージの具体的な内容が具象的な風景として与えられる事は十分に納得できることである。また彼は、時間的、空間的により遠方の風景を描くには、より自発的な想像力を要するとするが、そこで考えられているのは現在の時空間である。従って同じ遠隔性をもつとしても、時間的、空間的に現実社会と次元を異にする世界である「極楽」のイメージの形成には、より以上の強い自発的な想像力を必要とするであろう。いま仮りに、それが可能であったとしても、すでにのべたように、疎外が顕在化し、しかも未来喪失の状況にある現代社会に

において、如何なる「極楽」のイメージを形成し得られるだろうか？。特に、どのような「極楽」の風景を描くことが出来るであろうか？。未来についてのイメージの構成素材が現在にあるとすれば、現時点に生きる我々の描く「極楽」の風景は暗くならざるを得ないのではないか。「来世」のイメージは「現世」の反映なのである。

6 結

この論文の目的は、現代社会における「極楽」の在り方、現代人と「極楽」のイメージについて考えることであった。ある限られた枠組みの中での仮說的考察をも含めた検討を通して見える事は、現代社会は、人々の「極楽」についてのイメージの構成にとって阻害的状况にあるという事である。すなわち、近代社会を支えた一つの要因は、人間の思考、行為、生活における目的合理性である。それは必然的に未来性、従って計画性をも内包する。社会発展の過程において、近代初頭の進歩の観念は現代において実現されつつあるようにも見えるが、しかし他方においては、意図しない結果としての各種の疎外現象とともに、多様な領域における喪失の状況が生じた。その一つは「極楽」の喪失である。人間は本来、未来志向をもつものであり、しかもそれに適合的な近代社会を発展させたが、逆に、人々の観念における未来の喪失をもたらした。未来性と計画性を基本原理とする現代社会にありながら、その多元化と変動の激しさ、速度の速さが将来の予測困難性を生じ、人々の未来志向や未来獲得を難しいものになっているのである。また、共同体の崩壊や多様な領域における各種の疎外状況、なかでも物理的環境や生態系の混乱や破壊、具体的には、風景の混雑、混沌、不調和、すなわち「現世」での風景の崩壊は、イメージにおける「極楽」の風景を崩壊させることになるのである。こうして現代を生きる人々は、強い未来志向をもちながら未来が得られず、得られないがためにより以上に未来を渴望するという、或る意味では、一種の強迫的な精神状況に置かれているように思われるのである。特に、死と直面する場合においては、現代社会が「極楽」のイメージの形成を困難ならしめる状況にあるため、死を受け容れ主体的に「死にゆく」行為が、「極楽」のイメージによって導かれ得ないのである。また、「極楽」の風景をイメージし得ないがために、死の恐怖が一層強まることになる。これが、果たして過渡的な状況であるか否かは直ちに速断できないが、少なくとも、いま基本的に言えることは、未来獲得のためには、歴史的社会的現実態の基底にある根本理念、或は哲学とでもいうべきものの再検討と再構成、そして新しい理念に基づく実践を必要とするということである。

本稿は、日頃考えている構想の一端を極く素描的に述べたにすぎない。従って、内容の粗密の不均衡、論証不足の部分も存在する。また、それぞれの項目は、さらに精密な考察に基づいて、エクステンシブに或はインテンシブに発展させる必要とその可能性を感じている。また、私の専門外の学問領域からのご批判、ご指導をお願いしたいと考えている。

(1987.5.20)

註

- 1) K. E. Boulding; *The Image, Knowledge in Life and Society*, 1956.
- 2) 藤岡喜愛; イメージと人間～精神人類学の視野～日本放送出版協会, 昭和49年。
- 3) T. F. O'dea; *The Sociology of Religion*, 1966.
- 4) T. Parsons; *The Social System*, 1951.
- 5) 私のこの分類は, すでに発表した(研究紀要, 第三号, 昭和51年, 大谷大学)。その基本的枠組に変更はないが多少の改訂を加えた。
- 6) 安永寿延; 日本のユートピア思想～コミュニケーションへの志向～法政大学出版局, 昭和49年。
- 7) R. K. Merton; *Social Theory and Social Structure*, 1949.
- 8) G. C. Homans; *The Human Group*, 1950. *Social Behavior*, 1960.
- 9) P. M. Blau; *Exchange and Power in Social Life*, 1964.
- 10) E. Kübler-Ross, *Death the Final Stage of Growth*, 1975.
- 11) A. Deeken; 「老いと死」を考える, 文化会議, No. 167, 昭和58年, 5号。
- 12) K. Jaspers; *Die Geistige Situation der Zeit*, 1932.
- 13) 木村尚三郎; 「封建社会, 近代社会, 現代」思想, 昭和41年, 第6号, 岩波書店。
- 14) 中村雄二郎; 現代人の思想Ⅰ, 病める現代, 中村雄二郎編, 昭和42年, 平凡社。
- 15) W. Kornhauser; *The Politics of Mass Society*, 1959.
- 16) P. Berger, B. Berger, H. Kellner; *The Homeless Mind*, 1973.
- 17) G. H. Mead; *Mind, Self and Society*, 1934.
- 18) 沢田允茂; 認識の風景, 1975, 岩波書店。

参考文献

- T. Luckman; *The Invisible Religion*, 1967.
- P. L. Berger; *The Social Reality of Religion*, 1967. *The Sacred Canopy*, 1967.
- J. M. Yinger; *Religion, Society, and the Individual*, 1957. *The Scientific Study of Religion*, 1971.
- T. Parsons & E. A. Shils; *Toward a General Theory of Action*, 1952.
- T. F. O'dea; *Sociology and the Study of Religion*, 1969.
- M. Weber; *Wirtschaft und Gesellschaft*; fünfte, revidierte, Auflage 1972. Zweiter Teil, Kapitel v. Religions Soziologie.
- J. Piaget et B. Inhelder; *L'Image mentale chez l'enfant*, 1966.